

Jan Assmann (Heidelberg)

Schiller, Mozart und die Suche nach neuen Mysterien

Schiller und Mozart: die Konstellation dieser beiden Namen wirkt ungewöhnlich. Außer der zufälligen Nachbarschaft ihrer beiden Gedenkjahre scheinen sie nicht viel gemeinsam zu haben. Wenn ich in diesem Beitrag trotzdem versuche, hier einen gemeinsamen Bezugspunkt, einen Überschneidungsbereich gemeinsamer Interessen ausfindig zu machen, dann bin ich mir bewußt, damit keineswegs ins Zentrum ihres jeweiligen Werkes zu treffen. Weniger randständig allerdings ist das Phänomen, um das es mir hier geht, wenn es auch in der Literatur- und Musikwissenschaft bisher noch weitgehend unbekannt geblieben zu sein scheint. Ich meine das wahre Mysterienfieber, von dem das geistige Europa im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts erfaßt wurde. Das auffälligste Symptom dieser Faszination ist eine Flut von Schriften über die antiken Mysterienkulte, die nie vorher und nie nachher eine vergleichbare Aufmerksamkeit gefunden haben. Wenn wir einen Blick in diese Schriften werfen, erkennen wir allerdings schnell, daß die Antike nicht um ihrer selbst willen erforscht wurde. Worum es ging, war: Vorbilder zu finden für die eigene Zeit und ihre Probleme. In den antiken Mysterien erkannten sich die Geheimgesellschaften des späten 18. Jahrhunderts wieder. Im Jahre 1782 erschien anonym ein Buch mit dem Titel *Über die alten und neuen Mysterien*¹: Dieser Titel ist programmatisch für die ganze Debatte, die zwischen 1776 und 1800 weite Kreise der geistigen Welt in Bann schlug. Die alten Mysterien interessierten als Ursprung und Modell der neuen Mysterien, nach denen diese Zeit rief wie wenig später nach einer neuen Mythologie.²

Da das alte Ägypten als die Wiege aller Mysterien galt, äußerte sich diese Mysterienfaszination vor allem in einer Begeisterung für alles Ägyptische. Dieser Aspekt des Phänomens ist unter der Bezeichnung Ägyptomanie bekannt und relativ gut erforscht.³ Der weitere Kontext dieser Ägypten-Begeisterung aber, der vielmehr in der besagten Mysterienfaszination zu sehen ist, ist demgegenüber im Hintergrund

1 Verfasser ist der Orientalist und Theologe Johann August (Freiherr von) Starck (1741-1816).

2 Frank 1982; Frank 1988

3 Syndram 1990; Seipel 2000

geblieben. Erst in diesem Kontext wird jedoch die eigentümliche Ägyptomanie des späten 18. Jahrhunderts verständlich, die zur napoleonischen Ägyptenexpedition und dadurch letztendlich eine Generation später zur Gründung der Ägyptologie führte. „Der Ruf, auf den die Erinnerung antwortet“, schrieb Henri Bergson, „geht von der Gegenwart aus.“⁴ Auch der Ruf, auf den die Erinnerung an das alte Ägypten antwortete, ging von der Gegenwart aus. Die Gegenwart rief nach neuen Mysterien, und die Antwort suchte man in der Erforschung der alten, insbesondere ägyptischen Mysterien.

Bevor wir versuchen, Gründe für diese Suche zu benennen, möchte ich das Phänomen als solches kurz umreißen, das mir noch weitgehend unbekannt geblieben zu sein scheint.⁵ Auch meine Forschungen stehen noch ganz am Anfang. Nur soviel zeichnet sich schon jetzt deutlich genug ab, daß wir es mit einer literarischen Modeerscheinung zu tun haben, die dem Thema „Mysterien“ zwischen 1776 und 1800 eine einzigartige intellektuelle Hochkonjunktur verschaffte, mit einem entschiedenen Gipfel zwischen 1782 und 1787.⁶

4 Bergson 1982, 148

5 Meumann 1999, Maurice 1997

6 Hier ist eine Zusammenstellung einiger einschlägiger Publikationen, soweit sie mir – ohne systematische Suche – bekannt geworden sind:

1. William Warburton (1738-1741), *The divine legation of Moses.*, Book II

2. Christoph Meiners (1776), *Über die Mysterien der Alten, besonders die Eleusinischen Geheimnisse*

3. [Carl Friedrich Köppen und Johann Wilhelm Bernhard von Hymmen] (1778) *Crata Repoa; oder Einweihungen in der alten geheimen Gesellschaft der ägyptischen Priester*

4. Abt R. [Friedrich Gabriel Resewitz] (1782), *Über die Einweihungen in den alten und neuern Zeiten*

5. [Cornelius de Pauw] (1773), *Recherches philosophiques sur les Egyptiens & Chinois II*

6. [Johann August Starck] (1782), *Über die alten und neuen Mysterien*

7. Friedrich Victor Leberecht Plessing (1783), *Osiris und Sokrates.*

8. [Paul Joachim Siegmund Vogel] (1784), *Briefe, die Freymaurerey betreffend, Zweite Sammlung: Briefe über die Mysterien*

9. Guillaume Emmanuel Joseph Guilhelm de Clermont Lodève Baron de Sainte Croix (1784), *Memoires pour servir à l'Histoire de la religion secrete des anciens Peuples, ou Recherches historiques et critiques sur les Mysteres du Paganisme* [1817]

10. [Anonymus] (1787), *Characteristick der Alten Mysterien für Gelehrte und Ungelehrte, Freymäurer und Fremde: aus den Originalschriftstellern*

11. Br. Decius [Carl Leonhard Reinhold] (1787), *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey* [Neuaufgabe: Reinhold 2001, 2006]

Die Mysterienliteratur des späten 18. Jahrhunderts – und das ist vermutlich der Grund für ihre Unbekanntheit – ist gewiß kein Phänomen des literarischen Höhenkamms. Es handelt sich vor allem um gelehrte Abhandlungen, die – so heiß auch immer sie in jener Zeit diskutiert worden sein mochten – alsbald wieder einer bis heute andauernden Vergessenheit anheim fielen. Doch gibt es auch einige Werke der schönen Literatur. Unter diesen ragen zwei Romane heraus, die zugleich Anfang und Ende dieser Hochkonjunktur des Mysterienthemas markieren: Matthias Claudius, *Die Geschichte des Königs Sethos*⁷, erschienen 1777 und 1778, und Johann Heinrich Jung-Stilling, *Das Heimweh*⁸, erschienen 1794 und 1795. Claudius' Roman ist eine Übersetzung aus dem Französischen des Abbé Jean Terrasson, dessen Roman schon 1731 erschienen war, aber erst in Claudius' Übersetzung in Deutschland Furore machte.⁹ Ein weiterer Erziehungsroman, in dessen Mittelpunkt die Erfahrung der Einweihung in die Mysterien einer Geheimgesellschaft steht, Ramsays *Die Reisen des Cyrus*, wurde ebenfalls von Matthias Claudius ins Deutsche übersetzt.¹⁰ Es handelt sich um Erziehungsromane in der Tradition des *Télémaque* (1699) von François de Salignac de La Mothe-Fénelon, verlegt ins Alte Ägypten und damit in eine doppelstöckige, in Außen und Innen, Öffentlichkeit und Geheimnis, gespaltene Welt, wo der Erziehungsweg zur Initiation wird. Man hat mit vielem Recht den Erziehungs- oder Bildungsroman des 18. Jahrhunderts¹¹ mit Protestantismus und Pietismus, der persönlichen Frömmigkeit und der individualistischen Innerlichkeit der Seelenbildung zusammengebracht, dabei aber den initiatorischen Aspekt die Bedeutung der Geheimgesellschaft außer acht gelassen.¹² Dieser Aspekt hat bis ins 19. Jahrhundert hinein eine eigene Tradition initia-

12. Pallini [Johann Gottlieb Herrmann] (1789), *Mystagog oder Vom Ursprung und Entstehung aller Mysterien und Hieroglyphen der Alten, welche auf die Freymaurerey Bezug haben*

13. Karl Josef Michaeler (1796), *Historisch-kritische Abhandlung über die phönici-schen Mysterien*

Für zahlreiche Hinweise bin ich Dr. Florian Ebeling, München, verpflichtet, mit dem ich seit einigen Jahren an einer Untersuchung über die Ägyptenrezeption des 18. Jahrhunderts und die Quellen zur Zauberflöte zusammenarbeite.

7 Terrasson 1777-78

8 Jung-Stilling 1795; Jung-Stilling 1841-1843, IV [1841]

9 Terrasson 1767

10 Ramsay 1780

11 Sehr einflußreich wurden später J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (1762) und Chr. M. Wieland, *Agathon* (1766/67).

12 Selbmann 1994, Voßkamp 1989 und 2004

torischer Bildungsromane hervorgebracht. Jung-Stillings Roman ist der Versuch, beide Aspekte, den pietistischen und den initiatorischen, zu verbinden: Hier wird das freimaurerische und freidenkerische Mysterienparadigma im christlich-pietistischen Sinne umgedeutet und das Reich Gottes als eine Geheimgesellschaft dargestellt, inklusive der ägyptischen Einweihung in den Substruktionen der Pyramiden, die ganz im Sinne der *Zauberflöte* und in engster Anlehnung an Claudius-Terrasson als ein Gang durch Feuer und Wasser dargestellt wird. Auch in anderen Bildungsromanen der Jahrhundertwende um 1800 spielen Initiation, Mysterien und Geheimgesellschaften eine Rolle, wie etwa in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* von Johann Wolfgang von Goethe (1795), *Heinrich von Ofterdingen* von Novalis (1802) und den beiden von Manfred Frank herangezogenen Mysterienromanen von Rostorf (= Gottlob Albrecht Karl von Hardenberg), *Pilgrimschaft nach Eleusis*¹³, und Isidorus Orientalis (= Otto Heinrich Graf von Loeben), *Guido*¹⁴.

Der Auslöser dieser Mysterienfaszination läßt sich genau angeben. Das ist eine Schrift des Göttinger Philosophen Christoph Meiners, die 1776 erschien: *Über die Mysterien der Alten, besonders die Eleusinischen Geheimnisse*.¹⁵ Das Neue, ja Bahnbrechende an diesem Buch war die politische Dimension, in der es die eleusinischen und anderen Mysterien darstellte. Damit hörten sie auf, ein Gegenstand rein antiquarischen Interesses zu sein und erschienen den Zeitgenossen plötzlich als Spiegel und Vorbild ihrer eigenen Situation. Dabei war Meiners darin noch nicht einmal originell. Er griff mit dieser Schrift zurück auf das Werk des englischen Bischofs, Literaturwissenschaftlers und Altphilologen William Warburton, *The Divine Legation of Moses*, das 1738-1741 in drei Bänden erschienen war und in seinem zweiten von neun Büchern die antiken Mysterien behandelt.¹⁶ Vielleicht war es der ehrfurchtgebietende Umfang dieses monumentalen Werkes, der eine sofortige Breitenwirkung verhinderte. Darin ging es Warburton ähnlich wie seinem Zeitgenossen Giambattista Vico, der ein ganz paralleles Projekt verfolgte und ebenfalls erst 40-50 Jahre später einen entsprechenden und auf lange Sicht noch wesentlich nachhaltigeren Durchbruch erlebte. Vico zog in ganz orthodoxer Weise die Grenze zwischen profaner und heiliger Geschichte, wandte dann aber sein

13 Frank 1982, 249

14 Frank 1982, 250.

15 Meiners 1776

16 Warburton 1738-1741

ganzes Interesse der profanen Geschichte zu und fragte, wie eigentlich die Geschichte von Völkern verläuft, die nicht von Gott gelenkt ist. Warburton zog nicht minder orthodox die Grenze zwischen der auf Offenbarung gegründeten biblischen Religion und den heidnischen Religion, wandte dann aber sein Interesse dem Heidentum zu. Seine Frage war, wie Religionen funktionieren, die nicht auf göttliche Offenbarung gegründet sind.

Seine Antwort entwickelt Warburton in der verblüffenden These von der Geburt der Mysterien aus dem Geist der politischen Theologie, und zwar des Heidentums. Die Heiden, die von der Offenbarung ausgeschlossen sind, waren – um Warburtons gewundenen Argumentationsgang kurz zusammenzufassen – auf das angewiesen, was man im 18. Jahrhundert „natürliche Theologie“ nannte: die Erkenntnis Gottes aus der Natur, durch Rückschluß von der Schöpfung auf den Schöpfer. So wurden sie zu Deisten, ja Spinozisten *avant la lettre*. Auf dieser Religion aber, das war Warburtons These, läßt sich kein Staat aufbauen. Die Religion der Vernunft oder die natürliche Theologie kann nicht staatstragend sein. Der Staat braucht Götter zum Schutz der Gesetze und zum Ausdruck nationaler Identität. Ohne die Furcht vor lohnenden und strafenden Gottheiten würde niemand die Gesetze achten, und ohne Stadt-, Landes-, Staats- und Reichsgötter würde niemand wissen, was er ist und wohin er gehört. So kommt es zur Spaltung der Religion in einen exoterischen, staatstragenden Volkspolytheismus und einen esoterischen Deismus der Elite. Als Urbild und Modell aller heidnischen Staatswesen und Religionen galt die altägyptische Kultur, für deren Struktur sich schon vor Warburton der Begriff der *duplex philosophia* eingebürgert hatte.¹⁷ Für diese doppelte, in eine exoterische und eine esoterische Seite gesplante Philosophie oder Religion bot Warburton nun eine politische Deutung an. Die esoterische Religion bzw. Philosophie mußte im Verborgenen, im Untergrund praktiziert und tradiert werden, weil der fiktive Charakter der polytheistischen Götterwelt vor dem Volk geheim gehalten werden mußte. Warburton gab sich allerdings alle Mühe, die Alten Ägypter und die nach ihrem Modell eingerichteten heidnischen Staaten der Antike gegen den Vorwurf des Priesterbetrugs in Schutz zu nehmen, indem er die Unabdingbarkeit, ja, man ist im Vorgriff auf Nietzsche versucht zu sagen: die Lebensdienlichkeit der Fiktionen betont, auf denen die Volksreligion beruht. Ohne sie wären eine zivile Gesellschaft und ein

17 Reimmann 1718

geordnetes Staatswesen undenkbar. Man muß sie daher vor den Wahrheiten schützen, die sie als Fiktionen entlarven würden.

Die Lösung, die die Ägypter für dieses Problem gefunden haben, besteht in dreierlei: in der Stiftung eines Ordens, dem die Pflege und Weitergabe der staatsgefährdenden Wahrheit oblag, in der Ausbildung einer Symbolschrift für eine nur Eingeweihten lesbare Aufzeichnung und schließlich in der bei ihnen zu einzigartiger Vollendung entwickelten Kunst, unter der Erde zu bauen und ausgedehnte Archive, Forschungsstätten und Ritualbühnen anzulegen, in denen die esoterische Religion in vollkommener Verborgenheit vor den Augen der Uneingeweihten praktiziert werden konnte. Die von den Antiquaren wie Athanasius Kircher und Bernard de Montfaucon sowie von Ägyptenreisenden wie Richard Pococke und Frederik Ludwig Norden beschriebenen, täglich um neue Entdeckungen vermehrten über und über beschrifteten Gänge, Kammern, Hallen und Säle konnten ja unmöglich alle zu Begräbniszwecken gedient haben, und der einzige Sinn, der sich vernünftigerweise mit diesen aufwendigen Installationen verbinden ließ, war die Schaffung eines den Blicken der Öffentlichkeit entzogenen Raums für die esoterische Religion. So lieferte die Archäologie mit der Entdeckung des unterirdischen Ägypten den letzten, entscheidenden Beweis für die Richtigkeit der Warburtonschen These. Der von ihm behauptete Antagonismus zwischen der öffentlichen, staatstragenden Volksreligion und der geheimen, philosophischen Mysterienreligion fand in Ägypten seinen Ausdruck im Gegensatz zwischen Hochbau und Tiefbau, oberirdischen und unterirdischen Anlagen.

Ich brauche wohl kaum im einzelnen auszuführen, eine wie große Faszination dieses Bild einer unter Duldung, ja Förderung des Staates buchstäblich in den Untergrund gegangenen Elite auf eine Leserschaft ausüben mußte, die sich ihrerseits zu einer Art inneren Emigration gezwungen sah, um im Schutz der Logen und Geheimgesellschaften ihr Projekt der Aufklärung zu betreiben. Die Parallele zwischen den altägyptischen Weisen, die unter der Erde den Gott der Philosophen verehrten und an der Veredelung der Metalle, des eigenen Selbst und der menschlichen Gesellschaft arbeiteten, und den europäischen Freimaurern, die in ihren Logen genau dasselbe Projekt betrieben, erschien so perfekt, daß sich die Freimaurer als Erben jener altägyptischen Priesterorden fühlen konnten.

Dieser Funke zündete im Jahre 1776, als Christoph Meiners' Schrift über die eleusinischen Mysterien erschien. Sie diente Adam

Weishaupt als Modell bei der Gründung des Illuminatenordens im gleichen Jahre. Aus dieser Konzeption der doppelten Religion als eines kulturimmanenten Pluralismus, ja Antagonismus (und zwar allerschärfster Ausprägung), der zu strengster Geheimhaltung zwang, folgte nun eine Vorstellung des Einweihungsrituals, das aufgrund seiner bedeutenden ästhetischen Implikationen unter anderem auch auf Schiller und Mozart eine große Faszination ausübte. Vielleicht ist hier eine Bemerkung darüber am Platz, wie beide mit dieser Konzeption in Berührung kamen. Der Zufall will es, daß diese Frage bei beiden nicht nur räumlich weit voneinander entfernten Künstlern auf die gleiche Quelle, die Wiener Freimaurerloge „Zur Wahren Eintracht“ führt. Zunächst Mozart: er war im Dezember 1784 der Schwesterloge „Zur Wohlthätigkeit“ beigetreten und führte seinen Vater Leopold bei dessen Wienbesuch im Frühjahr 1785 in die „Wahre Eintracht“ ein. Bei den Logensitzungen am 16. und 22. April wurde Leopold in den Gesellen- und Meisterstand aufgenommen; zu diesem Anlaß hielt Br. Anton Kreil zwei Vorträge, in denen er ein höchst lebendiges Bild von dem untergründigen ägyptischen Priesterorden und seinen Zusammenhängen mit der neueren Freimaurerei entwarf. Im Protokoll der entsprechenden Sitzungen sind diese Vorträge mit dem Titel „Ob es eine szientifische Maurerey gebe?“ vermerkt. Sie sind ohne Zweifel identisch mit dem großen Aufsatz, der unter dem Titel „Über die wissenschaftliche Maurerey“, der anonym im *Journal für Freimaurer* erschienen ist¹⁸ und der bisher Ignaz von Born zugeschrieben wurde. An der Verfasserschaft Anton Kreils kann aber gar kein Zweifel bestehen; er ist der Urheber der Unterscheidung zwischen „religiöser“ und „wissenschaftlicher Freimaurerei“,¹⁹ und die große in Band 1 des *Journals* veröffentlichte Studie Ignaz von Borns über „[d]ie Mysterien der Aegyptier“ kennt die Beziehung zwischen dem Prinzip der doppelten Religion und der unterirdischen Baukunst nicht, die der anonyme Verfasser der „wissenschaftlichen Freymaurerey“ entfaltet. Denn kein anderer als dieser Beitrag ist es, den ich oben zur Darstellung der ägyptischen Form der doppelten Religion referiert habe. Daß Mozart diese

18 *Journal für Freymaurer (JF)*, Heft 7 (1785) 49-78

19 Als „wissenschaftliche Freimaurerei“ versuchte sich die Wiener Loge „Zur Wahren Eintracht“ und andere illuminatisch orientierte Logen abzusetzen gegenüber den „Tempelherren der Strikten Observanz“, den Gold- und Rosenkreuzern und dem „Klerikat“ des Johann August Starck, dessen Buch *[ü]ber die alten und neuen Mysterien* ganz offenkundig die Wiener Mysterienforschung angeregt, wenn nicht ausgelöst hatte. Zum polemischen Sinn der Unterscheidung zwischen „wissenschaftlicher“ und „religiöser“ Freimaurerei siehe te Lindert 1998, 210; Snoek 2003.

Vorträge gehört hat, war bisher nicht bekannt, läßt sich aber zwingend nachweisen und eröffnet sehr suggestive Perspektiven auf mögliche erste Anregungen zur *Zauberflöte*, die man ja mit gutem Recht und in vielfacher Hinsicht als eine „opera duplex“ verstehen kann.

Die Loge „Zur Wahren Eintracht“ war die Hochburg der Mysteriendebatte. In ihrem *Journal* erschienen zwischen 1784 und 1787 nicht weniger als 14 Studien, teilweise von der Länge ganzer Monographien, die sich systematisch mit allen irgend bekannten Mysterienkulten der Alten Welt beschäftigten:

1. Ignaz von Born, „Die Mysterien der Aegyptier“ (*JF* 1 [1784], 15-132)
2. Karl Josef Michaeler, „Über Analogie zwischen dem Christenthume der erstern Zeiten und der Freymaurerey“ (*JF* 2 [1784], 5-63)
3. Joseph Anton von Bianchi, „Über die Magie der alten Perser und die Mithrischen Geheimnisse“ (*JF* 3 [1784], 5-96)
4. Ignaz von Born, „Über die Mysterien der Indier“ (*JF* 4 [1784], 5-54)
5. Anton Kreil, „Geschichte des pythagoräischen Bundes“ (*JF* 5 [1785], 3-28)
6. Karl Haidinger, „Über die Magie“ (*JF* 5 [1785], 29-56).
7. Anton Kreil, „Geschichte der Neuplatoniker“ (*JF* 6 [1785], 5-51)
8. Carl Leonhard Reinhold, „Über die kabischen Mysterien“ (*JF* 7 [1785], 5-48)
9. [Anton Kreil], „Über die wissenschaftliche Maurerey“ (*JF* 7 [1785], 49-78)
10. Carl Leonhard Reinhold, „Über die Mysterien der alten Hebräer“ (*JF* 9 [1786], 5-79)
11. Augustin Veit von Schittlersberg, „Über den Einfluß der Mysterien der Alten auf den Flor der Nationen“ (*JF* 9 [1786], 80-116)
12. Anton Kreil, „Über die eleusinischen Mysterien“ (*JF* 10 [1786], 5-42)
13. Carl Leonhard Reinhold, „Über die größern Mysterien der Hebräer“ (*JF* 11 [1786], 5-98)
14. Michael Durdon, „Über die Mysterien der Etrusker, insonderheit über die Geheimnisse des Bachus“ (*JF* 12 [1787], 5-164)

Einer der originellsten und produktivsten Mitarbeiter dieses großangelegten Forschungsprojekts war der junge Philosoph Carl Leonhard Reinhold, der aber schon ein Jahr vor Mozarts Eintritt, mit Empfehlungsschreiben ausgestattet, von Wien nach Weimar und zu Wieland gegangen war, um alsbald dessen Schwiegersohn und wenig später Professor in Jena zu werden. Bei Wieland lernte Reinhold Schiller kennen, den er alsbald als Professor nach Jena holte und mit seinem

Mysterienfieber ansteckte.²⁰ Zeugnis davon gibt Schillers Essay *Die Sendung Moses*, der auf Reinholds zu einem Buch ausgearbeiteten Logenvorträgen über die Mysterien der Hebräer beruht;²¹ daß Schiller dann fünf Jahre später mit seiner Ballade über „[d]as verschleierte Bild zu Sais“ (*SW* I, 224-226) noch einmal auf das Thema der ägyptischen Mysterien zurückkam, zeigt die Nachhaltigkeit der Faszination.

Das Ritual der Einweihung in die Mysterien, wie es sich aus der antagonistischen Konzeption der doppelten Religion ergab und Schiller wie Mozart so nachhaltig fasziniert hat, sieht drei Stufen vor. Die erste Stufe, die bei Warburton allerdings erst den vorletzten, schon zu den „Großen Mysterien“ gezählten Schritt der Einweihung bildet, bestand in der Befreiung des Neophyten von den Vorurteilen und Irrlehren der Volksreligion, also in „Aufklärung“ im eigentlichsten Sinne. Die zweite Stufe bildeten Prüfungen, die den Novizen schweren emotionalen Erschütterungen aussetzten, damit seine Sinne zum Empfang jener Erfahrungen und Belehrungen aufnahmefähig werden, die mit dieser Stufe, den „kleinen Mysterien“, verbunden sind. Für diese Verbindung von Leiden und Lernen berief man sich auf das berühmte Wortspiel des Aristoteles, der die Mysterienerfahrung als Verbindung von *pathen* und *mathein*, „leiden“ und „lernen“ bezeichnet hatte.²² Die dritte und letzte Stufe, die nur den allerstärksten und reifsten, zur Ausübung des Herrscheramts bestimmten Naturen vorbehalten war, die „großen Mysterien“, mußten ihn geradezu bis an den Rand einer Todeserfahrung führen, bevor er dann imstande war, die entschleierte Wahrheit zu schauen, oder, wie es in der *Zauberflöte* heißt, den Blick ins Heiligtum des größten Lichts zu werfen.

Die entscheidende, für diese Todeserfahrung immer wieder herangezogene Stelle steht in der Anthologie des Stobaios und wird mit großer Sicherheit Plutarch zugeschrieben:

Hier ist die Seele ohne Erkenntnis außer wenn sie dem Tode nah ist.
Dann aber macht sie eine Erfahrung, wie sie jene durchmachen, die sich

20 Siehe hierzu meine Neuausgabe von Reinhold, *Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey* (1787), Reinhold 2001 (²2006), sowie das Nachwort der genannten 2. Auflage, 157-204.

21 Assmann 1998; Wolf-Daniel Hartwich 1997; Schillers Essay ist auch abgedruckt im Anhang zu meiner Neuausgabe von Reinholds Text, Reinhold 2001 (²2006), 129-156.

22 Wir kennen die Stelle (fr. 15) aus einem Zitat des Synesius, der sie auf die philosophische Unterweisung bezieht. Auf der höchsten Stufe der philosophischen Mystik hört das Lernen auf und den Eingeweihten wird die reine Schau, die *epopteia*, zuteil. Vgl. Burkert 1990, 75 u. 124, Anm. 2, und Riedweg 1987, 127-130.

der Einweihung in die Großen Mysterien unterziehen. Daher sind auch das Wort „sterben“ ebenso wie der Vorgang, den es ausdrückt, (τελευταν) und das Wort „eingeweiht werden“ (τελεισθαι) ebenso wie damit bezeichnete Handlung einander gleich. Die erste Stufe ist nur mühevolleres Umherirren, Verwirrung, angstvolles Laufen durch die Finsternis ohne Ziel. Dann, vor dem Ende, ist man von jeder Art von Schrecken erfaßt, und alles ist Schaudern, Zittern, Schweiß und Angst. Zuletzt aber grüßt ein wunderbares göttliches Licht und man wird in reine Gefilde und blühende Wiesen aufgenommen, wo Stimmen erklingen und man Tänze erblickt, wo man feierlich-heilige Gesänge hört und göttliche Erscheinungen erblickt. Unter solchen Klängen und Erscheinungen wird man dann, endlich vollkommen und vollständig eingeweiht, frei und wandelt ohne Fesseln mit Blumen bekränzt, um die heiligen Riten zu feiern im Kreise der heiliger und reiner Menschen.²³

Ebenso wichtig waren für die Mysterientheorie des späten 18. Jahrhunderts die Andeutungen, die Apuleius in seinem Roman *Der Goldene Esel* über die Einweihung in die Isis-Mysterien gibt:

Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi „Ich habe das Gebiet des Todes betreten, meinen Fuß auf die Schwelle der Proserpina gesetzt, und bin, nachdem ich durch alle Elemente gefahren bin, wieder zurückgekehrt.“²⁴

Auf Schiller mußte diese Konzeption tiefen Eindruck machen, weil sie so gut zu seiner Theorie des Erhabenen paßte, mit der er in jenen Jahren umging und die er in drei Schriften, dem 1793 publizierten Essay *Vom Erhabenen* (SW 5, 489-512), den 1793-94 erschienenen *Briefen über die ästhetische Erziehung* (SW 5, 571-669) und dem später erschienen Aufsatz *Über das Erhabene* (SW 5, 792-808) darlegte. Aristoteles' Unterscheidung von *pathein* und *mathein* entspricht genau der Schillerschen Unterscheidung zwischen dem praktisch und dem theoretisch Erhabenen. In diese Begrifflichkeit übersetzte Schiller (hier in *Vom Erhabenen*) Kants Unterscheidung des dynamisch und mathematisch Erhabenen:

Kant nennt daher das Praktischerhabene das Erhabene der Macht oder das Dynamischerhabene, im Gegensatz von dem Mathematischerhabe-

23 Plutarch fr. 178 Sandbach (Plutarch 1969, 316ff.), übers. vom Vf. Siehe dazu u. a. Paolo Scarpi (Hg.), *Le religioni dei Misteri* (2 Bde.), Milano 2002, Bd. 1, 176f. mit italienischer Übersetzung, außerdem Burkert 1990, 77f. und 82ff. Für Hinweise danke ich Christoph Riedweg. Der Baron de Sainte Croix, dessen Werk über die heidnischen Mysterien (1784) in Wien bekannt war, zitiert und bespricht die Stelle als einen Text von Plutarch ausführlich, vgl. de Sainte Croix ²1817, 380-383

24 Merkelbach 1995, 291-294; Burkert 1990, 82f.

nen. Weil aber aus den Begriffen *dynamisch* und *mathematisch* gar nicht erhellen kann, ob die Sphäre des Erhabenen durch diese Einteilung erschöpft sei oder nicht, so habe ich die Einteilung in das *Theoretisch*, und *Praktisch-Erhabene* vorgezogen. (SW 5, 490)

Grundlegend für das Verständnis von Schillers Begriff des Erhabenen ist seine Unterscheidung zwischen zwei anthropologischen Prinzipien, die er „Selbsterhaltungstrieb“ und „Vorstellungstrieb“ nennt:

Nun lassen sich alle Triebe, die in uns als Sinnenwesen wirksam sind, auf zwei Grundtriebe zurückführen. Erstlich besitzen wir einen Trieb, unseren Zustand zu verändern, unsre Existenz zu äußern, wirksam zu sein, welches alles darauf hinausläuft, uns Vorstellungen zu erwerben, also Vorstellungstrieb, Erkenntnistrieb heißen kann. Zweitens besitzen wir einen Trieb, unsern Zustand zu erhalten, unsre Existenz fortzusetzen, welches Trieb der Selbsterhaltung genannt wird. (ebd., SW 5, 489)

In seiner späteren, posthum veröffentlichten Schrift *Über das Erhabene* unterscheidet Schiller im gleichen Sinne zwischen Lebenskraft und Fassungskraft:

Der erhabene Gegenstand ist von doppelter Art. Wir beziehen ihn entweder auf unsere *Fassungskraft* und erliegen bei dem Versuch, uns ein Bild oder einen Begriff von ihm zu bilden: oder wir beziehen ihn auf unsere *Lebenskraft* und betrachten ihn als eine Macht, gegen welche die unsrige in nichts verschwindet. (SW 5, 797)

Das Praktisch-Erhabene versetzt uns in Furcht und fordert unseren Selbsterhaltungstrieb heraus, das Theoretisch-Erhabene übersteigt unser Denken und fordert unseren „Vorstellungstrieb“ heraus. Das Erhabene wird aber nur der standhaltenden Seele zur ästhetischen Erfahrung, die weder dem begrifflich Unfaßlichen noch dem physisch Überwältigenden erliegt. In den Mysterien wird die Erfahrung des Erhabenen als ein Mittel eingesetzt, Seele und Geist der Initianden schockartig aus der Umstrickung durch die sinnliche Welt und ihre Wahrnehmungsgewohnheiten zu befreien. In seinem späteren Aufsatz geht Schiller auf diese befreiende Schockwirkung ein:

Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte. Nicht allmählich (denn es gibt von der Abhängigkeit keinen Uebergang zur Freiheit), sondern plötzlich und durch eine Erschütterung reißt es den selbständigen Geist aus dem Netze los, womit die verfeinerte Sinnlichkeit ihn umstrickte, und das um so fester bindet, je durchsichtiger es gesponnen ist. (SW 5, 799)

Die Mysterien, in denen es um *pathein* und *mathein*, um Herausforderungen des Selbsterhaltungstriebes bis zur Schwelle des Todes und um Herausforderungen des Vorstellungstriebes bis zur Konfrontation mit dem Unvorstellbaren ging, ließen sich als eine ästhetische Inszenierung des Erhabenen verstehen. Anders gesagt: Im Licht des Erhabenen zeigten sich die Mysterien, zeigte sich die altägyptische Kultur überhaupt als eine ästhetische Idee.

Mozarts Umsetzung der Mysterienkonzeption weist in dieselbe Richtung. Das Besondere jedoch bei seinem Projekt, das Erhabene auf die Opernbühne zu bringen, liegt darin, daß nun auch die Zuschauer in diese verwandelnde Mysterien-Erfahrung einbezogen werden.

Auch bei Tamino besteht die erste Stufe der Einweihung in der Desillusionierung, der aufklärenden Befreiung von den Fiktionen und Vorurteilen der profanen Welt. Um das bühnenwirksam darstellen zu können, müssen diese Illusionen jedoch vorher aufgebaut werden, und zwar so, daß auch das Publikum auf sie hereinfällt. Diesem Zweck dienen die ersten Szenen im Reich der Königin der Nacht und damit die Märchenstoffe aus Wielands *Dschinnistan*²⁵, mit denen Schikaneder an Mozart herangetreten war. Von diesen Vorurteilen und Illusionen macht sich Tamino dann schon in der Sprecherszene, im Finale des ersten Akts frei. Die Zuschauer brauchen mit Pamina und Papageno in der Regel sehr viel länger, um sich zu der neuen Sicht der Dinge bekehren zu können. Die erste Prüfung stellt Taminos Standhaftigkeit gegenüber den Einflüsterungen der Außenwelt auf die Probe, die zweite aber, bei der er gegenüber der Geliebten schweigen und wie Orpheus den Vorwurf erkalteter Liebe ertragen muß, setzt ihn bereits schwersten emotionalen Erschütterungen aus und gehört auf die Seite des *pathein*. Aber da er, anders als Orpheus, standhält, ist es Pamina, die diesem Leiden in ihrer g-Moll-Arie „Ach, ich fühl's, es ist verschwunden“, einem der ergreifendsten Lamenti der Operngeschichte, Ausdruck verleiht und damit auch die Zuschauer zu Tränen rührt. Rührt diese Arie an das musikalisch Erhabene, dann gilt das in einem vielleicht noch höheren Grade für die Musik, die zur dritten und letzten, nun buchstäblich lebensbedrohenden Prüfung erklingt, dem Gang durch Feuer und Wasser.²⁶

25 Wieland 1787

26 Das Motiv der Feuer- und Wasserprobe geht auf die „Fahrt durch alle Elemente“ bei Apuleius zurück, und damit auch auf das dort so prominente Motiv der Todesnähe.

Wer diesen Prüfungen standhält, kann auch den Anblick des größten Lichts ertragen. Daß man dabei auch scheitern kann, ist das Thema von Schillers Ballade vom „verschleierte[n] Bild zu Sais“ (*SW* I, 224-226).²⁷ Nur wenn man die Möglichkeit des Scheiterns in Rechnung stellt, erscheint das Thema der Einweihung in seinem vollen existentiellen Ernst. Der Fehler des Jünglings, der von „des Wissens heißem Durst“ (ebd., 224) getrieben nach Sais eilt, um sich in die Mysterien der Isis einweihen zu lassen, liegt darin, daß er die vorbereitenden Stufen der Einweihung überspringt. Er will sich sofort der letzten Schau aussetzen, ohne zu ahnen, daß sie nur für den Vorbereiteten, Auserwählten, den Anblick der Wahrheit und den Blick ins Heiligtum des größten Lichts bedeutet, für den Unvorbereiteten aber durch die plötzliche Zerstörung aller lebensdienlichen Illusionen die Konfrontation mit dem Nichts, dem Abgrund, bedeuten muß.²⁸ Das Erhabene ereignet sich nur in der Konfrontation zwischen dem Furchtbaren und der standhaltenden Seele.²⁹ Es ereignet sich nicht im schieren Grauen, dem nichts standhält, und ebenso wenig in der von starken Gewißheiten, etwa der Unsterblichkeit, getragenen Seele, die das Grauen gar nicht verspürt. Was der noch nicht desillusionierte bzw. aufgeklärte, noch nicht in jahrelangem Lernen und Leiden vorbereitete und erprobte Jüngling erblickt, ist eine Wahrheit, der sein Geist nicht standzuhalten vermag, weil er sie nur als Nichts, als Abgrund der Negation, als schiere und unvorstellbare Sinnlosigkeit erlebt.

Was es mit dem verschleierte[n] Bild zu Sais auf sich hat, erfahren wir weniger aus der Ballade als aus dem fünf Jahre zuvor publizierten Essay *Die Sendung Moses*. Die Göttin zu Sais ist Isis oder die Wahrheit, auf deren Kultbild nach Plutarch die Worte standen: „Ich bin alles, was da war, ist und sein wird. Kein Sterblicher hat meinen Schleier aufgedeckt.“³⁰ Man geht wohl nicht ganz fehl, wenn man diese Inschrift als das Credo der Freimaurer und Freidenker des 18. und frü-

27 Vgl. Assmann 1999.

28 In der genannten Studie (Assmann 1999) habe ich die von dem vorwitzigen Jüngling geschaute Wahrheit mit dem Tod identifiziert, unter Berufung auf den Satz Ludwig Börnes: „[...] und hinter dem Schleyer der Isis lauscht der Tod.“ („Über Freimaurerei“, Börne 1964, I, 126-134, hier 131).

29 Vgl. Pries (Hrsg.) 1989

30 *ego eimi pan to gegonos kai on kai esomenon* – Plutarch 1970, Kap.9 (354C), 130f., 283f. Schiller zitiert (nach Reinhold 2001, 42) diesen Satz als Inschrift auf einer „Pyramide“ und gibt die Inschrift „unter einer alten Bildsäule der Isis“ in seinem Essay *Die Sendung Moses* nur als Kurzfassung „Ich bin, was da ist“. Ich zitiere Schillers Essay nach meiner Neuausgabe als Anhang zu Reinhold 2001 (²2006), 129-156; Zitat: 140.

hen 19. Jahrhunderts bezeichnet. Beethoven hat sie sich aus Schillers Essay abgeschrieben und hinter Glas gerahmt auf seinen Schreibtisch gestellt.

Kant kommentiert diese Stelle mit den Worten:

Vielleicht ist nie etwas Erhabneres gesagt oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der *Isis* (der Mutter *Natur*): „Ich bin alles was da ist, was da war und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.“

In der Fortsetzung illustriert Kant dieses Zitat mit dem Hinweis auf eine Vignette zu einem naturkundlichen Lehrwerk und erläutert das Bild im Sinne der Einweihung in die Mysterien:

Segner benutzte diese Idee, durch eine *sinnreiche* seiner Naturlehre vorgesezte Vignette, um seinen Lehrling, den er in diesen Tempel zu führen bereit war, vorher mit dem heiligen Schauer zu erfüllen, der das Gemüth zu feierlicher Aufmerksamkeit stimmen soll.³¹

Im Gefühl des Erhabenen mischen sich die Empfindungen des heiligen Schauers (*pathein*) und der feierlichen Aufmerksamkeit (*ma-thein*), die den Initianden zur Schau der *Isis*, der Mutter *Natur*, führen sollen. Ähnlicher Kunstgriffe bedienten sich nach Schiller auch die ägyptischen Priester bei der Einweihung der Initianden.

Sie brachten die neuen Begriffe mit einer gewissen sinnlichen Feyerlichkeit in die Seele, und durch allerley Anstalten, die diesem Zweck angemessen waren, setzten sie das Gemüth ihres Lehrlings vorher in den Zustand leidenschaftlicher Empfindung, der es für die neue Wahrheit empfänglich machen sollte.³²

Isis oder *natura naturans*³³ ist die all-eine Gottheit der Mysterien. Bei Schiller, der sich dafür auf einen berühmten Text aus dem *Corpus Hermeticum*, den Traktat *Asclepius*, beruft, hat sie gar keinen Namen, und in dieser Namenlosigkeit zeigte sich ihre Erhabenheit: „*Nichts ist erhabener, als die einfache Größe*, mit der sie von dem Weltschöpfer sprachen. Um ihn auf eine recht entscheidende Art *auszuzeichnen*, gaben sie ihm gar keinen Namen“³⁴, das ist Schillers Paraphrase der Leh-

31 Kant 1968, 417 (A 195f., B 198)

32 *Die Sendung Moses*, zit. nach Reinhold 2001 (²2006), 139

33 Zu *Isis* als Personifikation der „Mutter Natur“ vgl. Hadot 2004. In der ikonologischen Tradition des 16.-18. Jahrhunderts erhielt die Sphinx eine ähnliche Bedeutung und verkörperte „die Geheimnisse der Natur“, vgl. Syndram 1990, 216-219 und Staehelin 1997, 103-141.

34 *Die Sendung Moses*, zit. nach Reinhold 2001 (²2006), 140

re des Hermes Trismegistus (Asclepius § 20).³⁵ Das Erhabenste an dieser Gottheit ist jedoch der Schleier, der ihren Anblick den Augen der Sterblichen entzieht und als eine Allegorie des Theoretisch-Erhabenen, das heißt der Unvorstellbarkeit, Unfaßlichkeit und Undarstellbarkeit verstanden wird. So schreibt Schiller in seiner Schrift *Vom Erhabenen* (1793):

Alles, was *verhüllt* ist, alles *Geheimnisvolle*, trägt zum Schrecklichen bei und ist deswegen der Erhabenheit fähig. Von dieser Art ist die Aufschrift, welche man zu Sais in Ägypten über dem Tempel der Isis las: „Ich bin alles, was ist, was gewesen ist und was sein wird. Kein sterblicher Mensch hat meinen Schleier aufgehoben.“ (SW 5, 508)

Erst im Rahmen dieses Ideenkomplexes von der Todeserfahrung der großen Mysterien und der Konfrontation mit dem Erhabenen wird verständlich, worum es in der Ballade von einer gescheiterten Einweihung geht. Der Jüngling hatte allzu schnell den Schritt von der Oberwelt der Volksreligion und ihrem „von Mythen umstellten Horizont“ (Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* [Nr. 23], KSA I, 145) in die Tempelwelt der Eingeweihten gewagt und hat den mit der Zerstörung seiner vertrauten sinngebenden Fiktionen verbundenen Anblick der Wahrheit nicht ertragen können. Schillers Ballade bekräftigt die Konzeption der *religio duplex* mit ihrer nur unter äußersten Anstrengungen und Gefahren zu überwindenden Differenz zwischen Außen und Innen, Exoterik und Esoterik.

Wenigstens ein kurzer Seitenblick sei noch auf Heinrich Jung-Stillings bereits erwähnten Roman *Das Heimweh* (1795) geworfen, der gleichzeitig mit Schillers Ballade erschien und in dem ebenfalls das verschleierte Bild der Isis eine Rolle spielt. In diesem Bildungs- und Mysterienroman wird der Initiand in den unterirdischen Labyrinth Ägyptens schweren Prüfungen, darunter der Feuer- und Wasserprobe unterzogen, aber auch examiniert und dabei in die neuesten Errungenschaften der Kantschen Philosophie eingeführt. Schließlich trifft er in dieser Unterwelt auch auf das verschleierte Bild:

Hier fand ich nun gerade mitten in dem Zimmer eine uralte, sehr merkwürdige Bildsäule einer sitzenden Isis; die Figur war colossalisch, von einem sehr harten und feinen Stein, so gebildet, als wenn ein Schleier von ihrem Gesicht herab hinge. Oben über der Stirn stand die alte, kaum leserliche Inschrift: „Ich war, ich bin und werde seyn, noch nie hat ein Sterblicher meinen Schleier aufgedeckt.“

³⁵ Vgl. *Corpus Hermeticum* 1954-60, II, 320f.

Etwas weiter unten fand ich die Worte: „Derjenige, der todt war, nun aber lebendig ist und in Ewigkeit regiert, hat mein Angesicht zuerst enthüllt; und jeder mit seinem Geist und mit Feuer Getaufte kann meinen Schleier aufdecken.“³⁶

Hier tritt nun, ganz im Sinne der romantischen Umdeutung der Mysterien ins Christliche,³⁷ bereits Christus als der Entschleierer des Bildes auf, der zugleich auch allen in seiner Nachfolge Lebenden die gleiche Enthüllung ermöglicht.

In der *Zauberflöte* kommt das verschleierte Bild der Isis nicht vor, obwohl es auch hier um die Einweihung in die Mysterien der Isis geht. Das Erhabene spielt jedoch auch hier eine Rolle, wenn auch Mozart natürlich andere Vorstellungen bei dessen Inszenierung verfolgt. Ihm geht es um die Rolle der Musik. Wenn der Gesang des Orpheus die Macht hatte, die wilden Tiere zu zähmen und die Mächte der Unterwelt zu besänftigen, dann verlegt Mozart diese verwandelnde Kraft in ein Instrument, zu dem man nicht singen kann. Nicht das gesungene Wort, sondern der erklingende Ton, das heißt, die Instrumentalmusik, die „absolute“ Musik, wie man später sagen wird, verwandelt die Wirklichkeit, und zwar nicht nur den, der sie hört, sondern auch den, der sie spielt. Sie macht ihn gefeit gegen die vernichtende Gewalt der Elemente. Im naiven Verstand wäre damit Schillers Begriff des Erhabenen zerstört. Mit Musik bewaffnet wäre die Seele dem Erhabenen ebenso wenig ausgesetzt wie mit den Armaturen des Unsterblichkeitsglaubens und anderer frommer Gewißheiten. In einem tieferen Verstand jedoch wird hier die Musik nicht als Zaubermittel, sondern als Ausdrucksmedium eingesetzt. In der Musik erklingt die Seele, die standhält, aber daß sie erklingen kann, gibt ihr auch die Kraft, standzuhalten. Die musikalische Form der Flötenmelodie im Marsch durch Feuer und Wasser hat Gernot Gruber als eine auskomponierte Improvisation gedeutet. In der Improvisation drückt sich die einsame Seele in ihrer subjektiven Spontaneität und Freiheit aus. Die affektverwandelnde Kraft der Musik wirkt auch nach innen, nicht nur auf den Hörer, sondern auch auf den Spieler: Die musizierende Seele ist frei und äußert ihre Freiheit in der Improvisation.

Werfen wir abschließend, nach Tamino und dem Jüngling zu Sais, noch einen kurzen Blick auf den dritten Eingeweihten dieser Gruppe, auf Schillers Mose. Er hat die Wahrheit geschaut und ihr standgehalten. Er ist frei von den Illusionen des Volksglaubens. Sein Gott ist die

36 Jung-Stilling 1841-1843, IV [1841], 402f.

37 Siehe hierzu Frank 1982, besonders die 9. Vorlesung.

namenlose, All-Eine Gottheit der Philosophen, der Inbegriff des Erhabenen, die von sich sagt: „Ich bin alles, was da ist, war und sein wird. Kein Sterblicher hat meinen Schleier gehoben.“ Vor der Wahrheit dieser All-Einen Gottheit sind alle Riten, Bilder und Lehren, in denen die Religionen das Göttliche als Götterwelt ausgestalten, als Illusionen vergangen. Mit diesem Gott möchte Mose sein Volk aus der ägyptischen Knechtschaft befreien. Diesem edlen Plan stehen aber zwei Hindernisse entgegen. Erstens kann er nicht ein ganzes Volk in diese Mysterien einweihen, denn das würde Jahrzehnte erfordern und überdies nur bei den allerstärksten, verstandeskräftigsten Naturen zur Erkenntnis führen; er muß also Einsicht durch blinden Glauben und Belehrung durch Wunder und Gewalt ersetzen. Zweitens eignet sich die All-Eine Gottheit der Mysterien nicht zum Nationalgott. Dieser muß einen Namen und Eigenschaften haben. Er muß richten und retten, belohnen und strafen und sein Volk vor anderen auserwählen. An die Stelle des Höchsten, namenlosen Wesens setzt Schillers Mose also den „Nationalgott“ Jahweh, eine andere lebensdienliche und staatstragende Fiktion, um wenigstens die eine Teilwahrheit, den Gedanken der Einheit Gottes zu retten. Damit wird Mose in zweifacher Hinsicht zum Verräter der Mysterien: er verrät sie dem Volk, vor dem die Ägypter sie sorgfältig geheim gehalten haben, und er verrät und verfälscht, wenn auch in allerbesten Absicht, den erhabenen Gedanken, den er ihnen entnimmt. Bei Schiller hat Mose damit durchaus Erfolg: Ihm gelingt die Befreiung des Volkes und die Gründung eines freien, nur dem Gesetz unterworfenen Gemeinwesens. Erst Arnold Schönberg und Sigmund Freud lassen 140 Jahre später Mose an genau diesem Problem, der Unübersetzbarkeit des Erhabenen ins Faßliche und Volkstümliche scheitern. Bei Schönberg sinkt Moses verzweifelt zu Boden: „O Wort, du Wort, das mir fehlt.“ Bei Freud wird er gar von den Israeliten erschlagen.³⁸

Tamino ist natürlich keine tragische Figur; er scheitert nicht, sondern gewinnt Pamina und die Herrschaft. Trotzdem ist das Problem der Wahrheit auch hier präsent, das Problem, sich nur im Schutzraum der Mysterien erkennen und überliefern zu lassen, weil Volk und Staat sie nicht ertragen. Das Volk braucht Illusionen, der Staat legitimierende Fiktionen. Schikaneder hatte in seinem Libretto einen kleinen Vierzeiler vorgesehen, den Pamina und Papageno im Duett singen sollten,

38 In *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Freud 1939).

nachdem Pamina ihr großartiges „Die Wahrheit! Die Wahrheit! Wäre sie auch Verbrechen!“ ausgerufen hatte:

Die Wahrheit ist nicht immer gut,
Weil sie den Großen wehe tut;
Doch wäre sie allezeit verhaßt,
So wäre mein Leben mir zur Last.³⁹

Das sollte wie so viele ähnliche Stellen der Oper zur Belehrung der Zuschauer dienen, die ja auch als Einzuweihende behandelt werden. Mozart hat sie gestrichen, aber sie verdeutlichen das Prinzip der *religio duplex* sowie seine absehbare Überwindung. Noch ist auch die Welt der *Zauberflöte* kein Himmelreich und sind Sterbliche den Göttern noch nicht gleich. Die *Zauberflöte* feiert nicht den Sieg, sondern nur die Hoffnung auf den Sieg der Aufklärung. Ihr Stichwort ist „bald“. Diese Stimmung – das Bewußtsein, in einer Zeit zu leben, in der einer Elite die vertrauten lebensdienlichen Illusionen und staatstragenden Fiktionen zerfallen sind, die Wahrheit aber unter dem Druck von Zensur und Verfolgung zumindest einstweilen noch in den Schutzraum des Geheimnisses flüchten muß – diese Stimmung liegt dem Mysterienfieber und der Suche nach neuen Mysterien zugrunde. In jenen Jahren gingen Aufklärung und Geheimnis eine enge Verbindung ein. Der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit führte zunächst zu einer inneren Emigration, die in den unterirdischen Forschungen und Riten der ägyptischen Priester ihr Vorbild sah.

Das Prinzip der doppelten Religion, das heißt der Gegensatz von Volksreligion und Mysterien bzw. Aberglaube und Wahrheit erfuhr im 18. Jahrhundert, vor allem durch Moses Mendelssohn und Gotthold Ephraim Lessing eine Ausweitung ins Universale und Menschheitliche. Aus der „Volksreligion“ wurden bei ihnen die konkreten Weltreligionen wie Christentum, Judentum und Islam, aus den „Mysterien“ die Grundzüge einer allgemeinen, allen Menschen gemeinsamen natürlichen und weltbürgerlichen Theologie. In seiner Schrift *Jerusalem oder Über religiöse Macht im Judentum* setzte sich Moses Mendelssohn kritisch mit der Idee der Offenbarung und der Existenz heiliger Offenbarungsschriften auseinander, durch die sich die konkurrierenden Weltreligionen (und nur diese) im Besitz ausschließender Heilswahrheiten wähnten. „Ich glaube“, schreibt er,

³⁹ Nach Dieckmann 1984, 55.

das Judentum wisse von keiner geoffenbarten Religion. Die Israeliten haben [...] Gesetze, Gebote, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes [...], aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese offenbart der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, nie durch Wort und Schriftzeichen.

Es gibt nur eine Offenbarung: durch Natur und Sache, und die hat Gott allen Menschen gegeben. Das

ist allgemeine Menschenreligion, nicht Judentum; und allgemeine Menschenreligion, ohne welche die Menschen weder tugendhaft noch glücklich werden können, sollte hier (in der Torah) nicht geoffenbart werden.⁴⁰

In seinen „Freimaurergesprächen“, 1778 unter dem Titel *Ernst und Falk* veröffentlicht, spricht Lessing von den Freimaurern als von Männern,

die über die Vorurteile der Völkerschaft hinweg wären und genau wüßten, wo Patriotismus Tugend zu sein aufhöret, [...] die dem Vorurteile ihrer angeborenen Religion nicht unterlägen; nicht glaubten, daß alles notwenig gut und wahr sein müsse, was sie für gut und wahr erkennen.⁴¹

Lessings Freimaurer unterscheiden nicht zwischen Volksreligion und Geheimreligion, sondern bemühen sich im Sinne von Moses Mendelssohn, jenseits der konkreten Religionen die Wahrheit, und jenseits der konkreten Staaten und Nationen die Menschheit als Weltbürgerschaft ins Auge zu fassen. Die Wahrheit ist nicht das vor dem Volk Geheimzuhaltende, sondern das schlechthin Entzogene, also nicht das *aporrheton* (worüber man nicht reden darf), sondern das *arrheton* (worüber man nicht reden kann, das Unsagbare).⁴²

Das Mysterienparadigma, in dessen Rahmen ich versucht habe, die Namen Schillers und Mozarts in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen, steht und fällt mit dem Konzept der doppelten Religion, der in eine exoterische und eine esoterische Seite gespaltenen Kultur und Gesellschaft, für die das alte Ägypten dem späten 18. Jahrhundert das Urbild abgab. Es ist nun interessant, die weitere Geschichte dieses Konzepts zu verfolgen, was im Rahmen dieses Essays nur andeu-

40 Mendelssohn 1989, 351-458, Zitat: 415.

41 Lessing 1968, 27. Siehe auch Frank 1982, 140f.

42 Es bedarf wohl kaum besonderer Hervorhebung, welche ganz neue Aktualität das Prinzip der *religio duplex* in dieser kosmopolitischen Ausweitung heute, im Zeitalter der Globalisierung und Fundamentalisierung von Religion, gewinnen könnte.

tungs- und ausblicksweise geschehen kann. Auch das Paradigma der „Neuen Mythologie“, das nahtlos an das Mysterienparadigma anschließt, oder in das sich dieses Paradigma gegen Ende des 18. Jahrhunderts verwandelt, steht auf dem Boden des duplex-religio-Konzepts. „Im gesamten Frühidealismus“, schreibt Manfred Frank, „spielen die Mysterien eine große Rolle.“⁴³ Frank zufolge „durchdringt der Gegensatz des Mysteriums zur offenbaren Religion die mythologisch-politischen Rasonnements in Schellings Frühwerk wie ein Leitmotiv.“⁴⁴ Nach wie vor ist es die Natur, die in den Mysterien verehrt wird. „Esoterisch ist die Gottheit in der Natur, exoterisch in der Volksreligion, in der sie ihre Wahrheit sichtbar (mittelbar, symbolisch) offenbart.“⁴⁵ In einem Brief an Obereit vom 12. 3. 1796 argumentiert der junge Schelling noch ganz im Rahmen des Mysterien-Paradigmas, das in den Mysterien eine Institution der Aufklärung und Menschenbildung erblickte:

Ich glaube, daß zu einer Nationalerziehung Mysterien gehören, in welche der Jüngling stufenweise eingeweiht wird. In diesen soll die neue Philosophie gelehrt werden. Sie sollte die letzte Enthüllung seyn, die man dem erprobten Schüler der Weisheit widerfahren ließe.⁴⁶

Der Gegensatz zwischen dem Öffentlichen und dem Geheimen bleibt bestehen, aber er verliert seinen antagonistischen, geradezu dualistischen Charakter, den ihm die Freimaurer mit ihrer Unterscheidung zwischen Aberglauben und Wahrheit gegeben hatten. Die Pole werden nun anders besetzt und beide positiv verstanden. Sie heißen nun nicht mehr Volksreligion und Geheimreligion, sondern Mythologie und Mysterium. In der Mythologie tut sich die Wahrheit oder die Gottheit allgemein mittelbar, aber symbolisch kund, in den Mysterien als abstrakte, nur dem Denken einsichtige Idee. Inbegriff der Mysterien ist nun nicht mehr, wie noch für Schiller und Novalis, das ägyptische Sais, sondern das griechische Eleusis. Ägypten, der große, vielfach gegliederte Staat mit dem Pharao an der Spitze, der zu seinem Bestand auf die Fiktion lohnender und strafender Stadt-, Provinz- und Landesgötter angewiesen war und die Wahrheit in den Untergrund ausgehnter unterirdischer Kult- und Forschungsstätten abdrängen mußte,

43 Frank 1982, 245

44 Ebd.

45 Ebd., 251

46 zit. nach Frank 1982, 251f.

hatte für die Romantiker viel von seiner Faszination verloren. Jetzt trat Indien an die Stelle einer Ursprungsphantasie und Rückwärtsutopie.

Im Zusammenhang des duplex-religio-Problems ist es aufschlußreich, abschließend noch einmal auf Schönbergs *Moses und Aron* zurückzukommen.⁴⁷ Zwar geht es hier nicht um Einweihung und Mysterium, aber um den noch einmal zu voller, ja tragischer Unversöhnlichkeit gesteigerten Gegensatz von Volksreligion und Wahrheit. Moses, der am Ende des zweiten Akts mit dem Ausruf, „O Wort, du Wort das mir fehlt“ verzweifelt zu Boden sinkt, steht für die Wahrheit, Aron, der dem wortlosen Moses als Sprachrohr beigegeben ist, für die Volksreligion im Sinne einer Übersetzung des Unsagbaren ins Faßliche. Würde diese Zusammenarbeit funktionieren, ergäbe sich eine neue Form der *religio duplex*. Sie funktioniert aber nicht, die Oper ist eine Tragödie. Am Ende des zweiten Akts, am Ende also des von Schönberg komponierten Werkes, scheitert Moses, am Ende des nicht mehr komponierten und auch als Libretto fragmentarischen, über die erste Szene nicht hinausgekommenen Aktes, stirbt Aron, und das trotz aller Anläufe unvollendet gebliebene Werk bezeugt bei all seiner unzweifelhaften Großartigkeit ein Scheitern auch auf konzeptueller Ebene. Schönberg wollte die Oper nicht als Tragödie stehen lassen. Seine Ansätze zu einem dritten Akt streben zwar kein „lieto fine“, aber eine positive theologisch-politische Vision an, einen Totalitarismus oder Absolutismus der von Mose vertretenen Wahrheit, die sich (fast möchte man sagen: glücklicherweise) als künstlerisch unrealisierbar erwies. Moses' Problem ist nicht die Unsagbarkeit, sondern die Unkommunizierbarkeit der Wahrheit. „Ich kann denken, aber nicht reden“, läßt Schönberg ihn zu Gott sagen. Schönbergs Moses läßt gar keinen Zweifel daran, daß Aron seine Gedanken nicht ins Faßliche, also in Mythologie, übersetzt, sondern daß er sie verfehlt und verfälscht. Was Aron produziert, ist Aberglauben im Sinne des 18. Jahrhunderts. Für Schönberg ist aber die Lösung einer *religio duplex* nicht mehr gegeben, und so bleibt nur das Scheitern: der Wahrheit durch Moses' Verzweiflung, der Mythologie durch Arons Tod.

47 Siehe hierzu Assmann 2005, 5-29; Kerling 2004.

Siglen- und Literaturverzeichnis

- JF*: *Journal für Freymaurer: als Manuskript gedr. für Brüder u. Meister d. Ordens / hrsg. von den Brüdern der Loge zur Wahrheit im Orient von Wien [1784-1787]*
- KSA*: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/ New York: De Gruyter, 1976ff.
- SW*: Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Auf der Grundlage der Textedition von Herbert G. Göpfert hrsg. von Peter-André Alt, Albert Meier und Wolfgang Riedle. Erweiterte Neuauflage (*Hanser Klassiker*) München: Hanser, 2004
- Jan Assmann (1998), *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien: Hanser
- (1999), *Das verschleierte Bild zu Sais. Schillers Ballade und ihre griechischen und ägyptischen Hintergründe*, *Lectio Teubneriana VIII*, Stuttgart und Leipzig: Teubner
- (2005) „Die Mosaische Unterscheidung in Schönbergs Moses und Aron“, in: *Musik und Aesthetik* 9, Heft 33, 5-29
- Anonymus (1787), *Characteristick der Alten Mysterien für Gelehrte und Ungelehrte, Freymäurer und Fremde: aus den Originalschriftstellern*, Frankfurt und Leipzig: Krieger
- Anonymus [unterz. Pallini, i. e. Johann Gottlieb Herrmann] (1789), *Mytagog oder Vom Ursprung und Entstehung aller Mysterien und Hieroglyphen der Alten, welche auf die Freymaurerey Bezug haben*. Osnabrück und Hamm: Perrenon
- Anonymus [Carl Friedrich Köppen/Johann Wilhelm Bernhard von Hymmen] (1778), *Crata Repoa; oder Einweihungen in der alten geheimen Gesellschaft der egyptischen Priester*, Berlin: Stahlbaum
- Anonymus [Anton Kreil] (1785): „Über die wissenschaftliche Maurerey“, in: *JF* 7, 1785, 49-78
- Anonymus [Cornelius de Pauw] (1773), *Recherches philosophiques sur les Egyptiens & Chinois II* [Berlin: Decker]
- Anonymus [unterz. Abt R., i. e. Friedrich Gabriel Resewitz] (1782), *Über die Einweihungen in den alten und neuern Zeiten*, Memphs und Braunschweig [tats. St. Petersburg]: [Logan]
- Anonymus [Johann August Freiherr von Starck] (1782): *Über die alten und neuen Mysterien*. Berlin: Maurer
- Anonymus [Paul Joachim Siegmund Vogel] (1784), *Briefe, die Freymaurerey betreffend*, Zweite Sammlung: *Briefe über die Mysterien*, Nürnberg: Gratzenauer
- Henri Bergson (1982), *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Frankfurt/Berlin/Wien: Ullstein [frz. Original 1896]

- Ludwig Börne (1964), „Über Freimaurerei“, in ders., *Sämtliche Schriften*. Neu bearbeitet und hrsg. von Inge und Peter Rippmann. 3 Bd. Düsseldorf: Melzer, Bd. I, 126-134
- Walter Burkert (1990), *Antike Mysterien*, München: C. H. Beck
- Corpus Hermeticum* (1954-60). Ed. Arthur D. Nock and Jean André Festuigiére. Collection Budé. 4 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Friedrich Dieckmann (Hrsg.) (1984), *Die Zauberflöte. Max Slevogts Randzeichnungen zu Mozarts Handschrift. Mit dem Text von Emanuel Schikaneder*. Berlin: Buchverlag Der Morgen
- Manfred Frank (1982), *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- (1988), *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Sigmund Freud (1939), *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: drei Abhandlungen*. Amsterdam: Allert de Lange [u. a. auch als Bd. 131 der *Bibliothek Suhrkamp*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 21964 u. ö.].
- Pierre Hadot (2004), *Le voile d'Isis*, Paris: Gallimard
- Wolf-Daniel Hartwich (1997), *Die Sendung Moses. Von der Aufklärung bis Thomas Mann*, München: Fink
- Johann Heinrich Jung gen. Stilling (1841-43) *Sämtliche Werke. Neue, vollständige Ausgabe*. 12 Bde. Stuttgart: Scheible, Rieger und Sattler.
- (1994), *Das Heimweh*. Vollständige, ungekürzte Ausg. nach der Erstausg. von 1794-1796. Hrsg., eingeleitet und mit Anm. und Glossar versehen von Martina Maria Sam. Dornach: Verlag am Goetheanum
- Immanuel Kant (1968), *Kritik der Urteilskraft*, in: *Werke in 10 Bänden*. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 8.
- Marc M. Kerling (2004), „O Wort, du Wort, das mir fehlt“. *Die Gottesfrage in Arnold Schönbergs Oper Moses und Aron*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag
- Gotthold Ephraim Lessing (1968), *Ernst und Falk. Mit den Fortsetzungen Johann Gottfried Herders und Friedrich Schlegels (=sammlung insel 35)* Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Ion Contiades, Frankfurt am Main: Insel
- Wilbert te Lindert (1998), *Aufklärung und Heilserwartung. Philosophische und religiöse Ideen der Wiener Freimaurer (1780-1795)*, Frankfurt am Main, New York u. a.: Lang
- Florian Maurice (1997), *Freimaurerei um 1800. Ignaz Aurelius Feßler und die Reform der Großloge Royal York in Berlin (= Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 5)*, Tübingen: Niemeyer
- Christoph Meiners (1776), *Über die Mysterien der Alten, besonders die Eleusinischen Geheimnisse*, Vermischte philosophische Schriften III, Leipzig: Weygand
- Moses Mendelssohn (1989), „Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum“, in: ders., *Schriften über Religion und Aufklärung*. Hrsg. v. Martina Thom, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 351-458

- Reinhold Merkelbach (1995), *Isis Regina – Zeus Sarapis, die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart und Leipzig: Teubner
- Markus Meumann (1999), „Zur Rezeption antiker Mysterien im Geheimbund der Illuminaten: Ignaz von Born, Carl Leonhard Reinhold und die Wiener Freimaurerloge ‚Zur Wahren Eintracht‘“, in: Monika Neugebauer-Wölk (Hg.), *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg: Meiner, 288-304
- Karl Josef Michaeler (1796), *Historisch-kritische Abhandlung über die phöniciſchen Myſterien*, Wien: Rötzel
- Friedrich Victor Leberecht Plessing (1783), *Osiris und Sokrates*. Berlin und Stralsund: Lange
- Plutarch (1969), *Plutarch's Moralia*: in sixteen volumes. Vol. 15: *Fragments*. Edited and translated by Francis Henry Sandbach, Cambridge: Harvard University Press/New York: Putnam/London: Heinemann
- (1970), *Plutarch's De Iside et Osiride*, ed. John Gwyn. Griffiths, Cardiff: University of Wales Press
- Christine Pries (Hrsg.) (1989), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim: VCH, Acta Humaniora
- [Andreas Michael] Ramsay (1780), *Die Reisen des Cyrus. Eine moralische Geschichte. Nebst einer Abhandlung über die Mythologie und alte Theologie*. Aus dem Französischen übersetzt von Matthias Claudius, Breslau: Löwe
- Jakob Friedrich Reimann (1718), *Idea Systematis Antiquitatis Literariae Specialioris sive Aegyptiacae Adumbrati*, Hildesheim: Schröder
- Karl Leonhard Reinhold (2001), *Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey* (1787). Hrsg. von Jan Assmann. Neckargemünd: Mnemosyne (²2006 [mit einem neuen Nachwort])
- Christoph Riedweg (1987), *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin, New York: de Gruyter
- Guillaume Emmanuel Joseph Guilhelm de Clermont Lodève Baron de Sainte Croix (²1817): *Memoires pour servir à l'Histoire de la religion secrete des anciens Peuples, ou Recherches historiques et critiques sur les Mysteres du Paganisme*, Paris: Bure [zuerst Paris: Nyon, ¹1784]
- Wilfried Seipel (Hg.) (2000), *Ägyptomanie. Europäische Ägyptenimagination von der Antike bis heute*, (= *Schriften des Kunsthistorischen Museums* 3) Wien: Kunsthistorisches Museum
- Rolf Selbmann (1994), *Der deutsche Bildungsroman*, Stuttgart: Metzler
- Paolo Scarpi (Hrsg.) (2002), *Le religioni dei Misteri* (2 Bde.), Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori 2002
- Jan Snoek (2003), „What Means the Word ‚Religious‘ in Reinhold's Religious Freemasonry“, in: Sibylle Meyer (Hrsg.), *Egypt – Temple of the Whole World. Ägypten – Tempel der ganzen Welt. Studies in honour of Jan Assmann*. (Studies in the history of religions 97). Leiden u. a.: Brill, 409-420.

- Elisabeth Staehelin (1997), „Alma Mater Isis“, in: dies., B. Jaeger (Hrsg.), *Ägypten-Bilder. (= Oriens Biblicus et Orientalis 150)*, Fribourg: Universitätsverlag, 103-141
- Dirk Syndram (1990), *Ägypten-Faszinationen. Untersuchungen zum Ägyptenbild im europäischen Klassizismus bis 1800*. Frankfurt am Main, New York u. a.: Lang
- [Jean Abbé Terrasson] (1767), *Séthos. Histoire ou vie, tirée des monuments, Anecdotes de l'ancienne Égypte; Ouvrage dans lequel on trouve la description des Initiations aux Mystères Égyptiens, traduit d'un manuscrit Grec*. Nouvelle édition, corrigée sur l'exemplaire de l'auteur, Paris: Desaint [Ersauflage/Originalausgabe Paris: Guerin, 1731]
- Jean Abbé Terrasson (1777-78), *Geschichte des ägyptischen Königs Sethos*. Aus dem Französischen übersetzt von Matthias Claudius, Breslau: Löwe
- Wilhelm Voßkamp (1989), „Der Bildungsroman als literarisch-soziale Institution. Begriffs- und funktionsgeschichtliche Überlegungen zum deutschen Bildungsroman am Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts“, in: Christian Wagenknecht (Hg.), *Zur Terminologie der Literaturwissenschaft*, Stuttgart: Metzler; 337-352
- (2004), „Ein anderes Selbst“. *Bild und Bildung im deutschen Roman des 18. und 19. Jahrhunderts*, Göttingen: Wallstein
- William Warburton (1738-1741), *The divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist, from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation*. London: Cooper; Book II.
- Christoph Martin Wieland (1786), *Dschinnistan oder auserlesene Feen- und Geistermärchen*, Wintherthur: Steiner und Compagnie